krisis
Kritik der Warengesellschaft

Julian Bierwirth

Henne und Ei

Der Wert als Einheit von Handlung und Struktur

Beitrag **1 / 2015**

Julian Bierwirth

Henne und Ei

Der Wert als Einheit von Handlung und Struktur

Krisis – Kritik der Warengesellschaft 1/2015

Hrsg.: Förderverein Krisis – Verein für kritische Gesellschaftswissenschaft e.V.
Postfach 81 02 69 | 90247 Nürnberg

Tel. ++49 911 7056 28
Fax ++49 911 780 9542

www.krisis.org
krisisweb@yahoo.de

ISSN 2196-940X

Zusammenfassung

Die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Handlung und Struktur prägt die sozialwissenschaftliche Theoriebildung seit ihrer Entstehung im 19. Jahrhundert. Dabei wird die Wertkritik zumeist der strukturtheoretischen Seite zugeschlagen. Häufig wird ihr vorgeworfen, sie reduziere die handelnden Subjekte auf bloße Anhängsel der warengesellschaftlichen Totalität. Tatsächlich jedoch ist der kapitalistische Formzusammenhang keinesfalls bloß eine „soziale Struktur“, die das Handeln determiniert, sondern eine bestimmte Form der Vergesellschaftung, die sich über ein historisch-spezifisches Verhältnis von Privatheit und Gesellschaftlichkeit konstituiert , in welchem der Widerspruch zwischen Struktur und Handlung angelegt ist.

Der vorliegende Beitrag stellt einen ersten Versuch dar, dieses widersprüchliche Verhältnis zu entschlüsseln. Ausgehend von der Marx‘schen Kritik der Politischen Ökonomie zeichnet er zunächst nach, dass die allgemeine Warenproduktion auf der logischen Voraussetzung einer Zersplitterung des gesellschaftlichen Zusammenhangs in vereinzelte Einzelne beruht. Die produzierten Güter werden nur deshalb zu Waren, weil sie, wie Marx zeigt, das Resultat voneinander unabhängiger Privatarbeiten sind. Weil sich somit der gesellschaftliche Zusammenhang in der widersprüchlichen Form der allgemeinen Verfolgung privater Interessen konstituiert, nehmen die gesellschaftlichen Beziehungen die Form eines Verhältnissen von Dingen an, die sich den Einzelnen gegenüber verselbstständigen.

Inhalt

Die Wertkritik steht in dem Ruf, eine strukturalistische Schlagseite zu haben. Die handelnden Subjekte, die durch ihr Handeln die gesellschaftlichen Verhältnisse hervorbringen, so der Vorwurf, tauchten im besten Fall als Anhängsel einer totalitären gesellschaftlichen Struktur auf. Tatsächlich liegt diese Interpretation zunächst einmal nahe. Zum einen, weil die Wertkritik in der Tradition der Kritischen Theorie steht und diese tatsächlich die Unterordnung der Individuen unter die gesellschaftliche Totalität zu ihrem (wenn auch kritischen) Ausgangspunkt gemacht hat; zum anderen aber auch, weil sich viele Texte der frühen Wertkritik noch bis in die 1990er Jahre hinein durchaus so lesen lassen, als würde hier ein Determinismus der wertförmigen Gesellschaftsstruktur angenommen. Doch bereits in der ersten Hälfte der 1990er Jahre begann die Auseinandersetzung um die Konstitution des modernen Subjekts und seiner Ich-Identität innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft.

Zentral für die wertkritische Theoriebildung war dabei das Verständnis der historischen Spezifik der gleichursprünglichen Konstitution von warenproduzierender Gesellschaft und den vereinzelten HandlungsträgerInnen. Die Spezifik des Kapitalismus besteht nicht nur in der Wertform als Ausdruck des kapitalistischen Produktionsverhältnisses, sondern zugleich in der Vereinzelung der kapitalistischen Handlungsmonaden. Der logische Zusammenhang eines Verständnisses vom Kapitalismus als spezifischer Gesellschaftsform und die damit einhergehende Konstitution von gesellschaftlicher Struktur und individueller Handlungsperspektive soll im Folgenden anhand der Marx'schen *Kritik der Politischen Ökonomie* nachgezeichnet werden.

I. Die Eigentümlichkeit des privaten Interesses

Marx beginnt seine Analyse im *Kapital* mit der Darstellung der Besonderheit, mit der die kapitalistische Gesellschaft sich von nicht-kapitalistischen Sozialformationen abgrenzt. Er bezeichnet die „Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht", als den zentralen Gegenstand seiner Kritik (vgl. MEW 23, S. 49). Damit liefert er bereits einen ersten Anhaltspunkt über die Besonderheit dieser Gesellschaft: Sie ist in erster Linie durch ihre Produktionsweise

charakterisiert. Marx wendet sich daher den Ergebnissen der kapitalistischen Produktion zu, den Waren.

Im Rahmen der Auseinandersetzungen um das Marx'sche Werk in den letzten Jahrzehnten wurde oftmals angemerkt, dass es sich bei der Warenproduktion um eine spezifisch kapitalistische Produktionsweise handelt (vgl. Backhaus 2011, Heinrich 2003, Elbe 2008). In anderen Gesellschaften hingegen sei die Produktion durch andere Parameter strukturiert. Das ist sicherlich richtig, lädt jedoch gleichzeitig dazu ein, an einem anderen Missverständnis festzuhalten: dass nämlich die Produktion als solche die Determinante jeder Gesellschaft sei.[1] Tatsächlich handelt es sich aber bereits um ein Spezifikum des kapitalistischen Weltsystems, demzufolge der Produktion eine zentrale Rolle im sozialen Gefüge zukommt.

> „Diese sakrale Rolle der Produktion aber ist nichts weniger als eine überzeitliche, von der ‚menschlichen Natur gesetzte Konstante. […] Das unbedingte ‚Primat der Produktion verbindet die bürgerliche Epoche keineswegs mit allen vorgängigen und künftigen Gesellschaftsformationen. Die Apotheose des Produzenten zum eigentlichen gesellschaftlichen Menschen macht gerade das Besondere an der entwickelten Warengesellschaft aus. Die kapitalistische Gesellschaft gesellt sich daher keineswegs […] zu den übrigen historischen Typen von Produktionsgesellschaften; sie ist vielmehr in einem durch und durch totalitären Sinne die Produktionsgesellschaft par excellence. Jahrtausendelang war die Erzeugung von stofflichem Reichtum an die Erfüllung ebenso klar wie eng umrissener konsumtiver Bedürfnisse gekoppelt. Erst unter der Ägide des Kapitals verselbständigt sich die Produktion zu einer eigenständigen, von anderen Lebensäußerungen systematisch abgegrenzten Sphäre, reißt sich gleichzeitig von der Kette und avanciert zum zentralen Medium von Gesellschaftlichkeit. Für die kapitalistische Gesellschaft läßt sich tatsächlich von einem ‚Primat der Produktion sprechen. Diese Vorherrschaft ist jedoch gerade das Kritikable an dieser Vergesellschaftungsform und macht deren (selbst)zerstörerische Potenz aus." (Lohoff 1993, S. 119)

1. Diese Annahme geht zurück auf das Stufenmodell des Historischen Materialismus. Hier wird davon ausgegangen, dass die Welt von einer über alle historischen Epochen hinwegreichenden geschichtlichen Fortschrittsdynamik ergriffen sei, die sich im Wesentlichen durch die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen charakterisieren lasse. Zur wissenschaftshistorischen Einordnung und Kritik des Historischen Materialismus vgl. Höner 2004.

Lediglich innerhalb warenproduzierender Gesellschaften ist es angebracht, die Produktion und ihre Widersprüchlichkeiten in den Blick zu nehmen; denn von hier aus lässt sich paradigmatisch die spezifische Konstellation der gesellschaftlichen Beziehungen im Kapitalismus dechiffrieren.

Marx beginnt seine Untersuchung über die kapitalistische Produktion mit der Tätigkeit des Produzierens, der Arbeit, und ihrem stofflichen Ergebnis, der Ware. Beide zeichnen sich durch eine doppelte Bestimmung aus, die Marx „Doppelcharakter“ nennt. Die Ware, so Marx, sei einerseits Wert, andererseits Gebrauchswert. Die Arbeit stelle sich dar einerseits als konkrete Arbeit und andererseits als abstrakte Arbeit. Als konkrete oder nützliche Arbeit bezeichnet Marx die Tatsache, dass sich aufgrund der qualitativ je unterschiedlichen Arbeiten qualitativ je unterschiedliche Gebrauchsmöglichkeiten ergeben: „Die Arbeit, deren Nützlichkeit sich so im Gebrauchswert ihres Produkts oder darin darstellt, daß ihr Produkt ein Gebrauchswert ist, nennen wir kurzweg nützliche Arbeit“ (MEW 23, S. 56). Der Gebrauchswert ist bei ihm dementsprechend bestimmt als die „Nützlichkeit eines Dings“ (MEW 23, S. 49).

Im Kapitalismus ist es nun aber nicht nur so, dass die Dinge lediglich nützliche Gebrauchsgegenstände sind.[2] Sie zeichnen sich darüber hinaus als Waren dadurch aus, gegen andere Waren tauschbar zu sein. Diese Austauschbarkeit, so Marx, sei nun aber nichts anderes als die beständige Gleichsetzung der Waren. Diese Gleichsetzung wiederum sei nur möglich, wenn diese Waren tatsächlich etwas Gleiches enthielten. Und dieses Gleiche könne gerade nicht ihr Gebrauchswert sein, denn der ist für jede einzelne Ware gerade unterschiedlich: „Sieht man nun vom Gebrauchswert der Warenkörper ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten“ (MEW 23, S. 52). Nur dass diese Abstraktion eben auch voraussetzt, von der konkreten Nützlichkeit der Arbeit zu abstrahieren. Die Arbeit selbst ist „reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit“ (ebd.). Und eben diese Abstraktion, in der die Tätigkeit nicht mehr in ihrer qualitativen (nützlichen) Dimension gilt , sondern lediglich als bloße „Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung“

2. Bereits die Wahrnehmung von Dingen als allgemeinen Objekten zum allgemeinen Gebrauch, der der Charakterisierung eines Gegenstandes als Gebrauchswert innewohnt, ist ein Charakteristikum der kapitalistischen Moderne. Vgl. hierzu Bierwirth 2013

(ebd.), bringt die allgemeine Austauschbarkeit der Waren hervor. Sie gelten als Waren und haben einen Wert, gerade weil „in ihrer Produktion menschliche Arbeitskraft verausgabt, menschliche Arbeit aufgehäuft ist“ (ebd.).[3]

Im Rahmen seiner Wertformanalyse diskutiert Marx nun einige Besonderheiten, die sich durch die gesellschaftliche Praxis der Warenproduktion ergeben. Nachdem er zunächst aufgezeigt hat, dass Wert und Gebrauchswert unterschiedliche Dimensionen von Reichtum in der kapitalistischen Gesellschaft beschreiben, untersucht er nun, inwieweit diese Dimensionen aufeinander verwiesen sind. Er bezeichnet diese Besonderheiten als „Eigentümlichkeiten“ und benennt ihrer drei. Sie alle entstehen durch die Notwendigkeit, die allgemeine Austauschbarkeit von Ware und Arbeit in einem konkreten Etwas ausdrücken zu müssen. Der auf abstrakte Arbeit zurückgehende Wert einer Ware lasse sich jedoch nicht durch den ebenfalls auf abstrakte Arbeit zurückgehenden Wert einer anderen Ware ausdrücken. Um gesellschaftlich wirksam zu werden, müsse der Wert direkt auf die „Gegenständlichkeit“ anderer Waren bezogen werden:

> „Indem z.B. der Rock als Wertding der Leinwand gleichgesetzt wird, wird die in ihm steckende Arbeit der in ihr steckenden Arbeit gleichgesetzt. […] Es genügt indes nicht, den spezifischen Charakter der Arbeit auszudrücken, woraus der Wert der Leinwand besteht. Menschliche Arbeitskraft im flüssigen Zustand oder menschliche Arbeit bildet Wert, aber ist nicht Wert. Sie wird Wert in geronnenem Zustand, in gegenständlicher Form. Um den Leinwandwert als Gallerte menschlicher Arbeit auszudrücken, muß er als eine ‚Gegenständlichkeit ausgedrückt werden, welche von der Leinwand selbst dinglich verschieden und ihr zugleich mit andrer Ware gemeinsam ist.“ (MEW 23, S. 65f.)

Die abstrakte Allgemeinheit der Arbeit kann sich also nicht in sich selber darstellen, sondern braucht dazu die „Gegenständlichkeit“ - und das heißt eben: die konkrete „Stofflichkeit“ eines (anderen) Gebrauchswertes: „Der Wert der Ware Leinwand wird daher ausgedrückt im Körper der Ware Rock, der Wert einer Ware im Gebrauchswert der andren“ (MEW 23, S. 66).

Obwohl Marx also den Gebrauchswert und den Wert strikt voneinander scheidet, so verweist er doch auf ihr gegenseitiges Aufeinanderbezogensein. Ganz

3. vgl. auch Bierwirth 2011

ausdrücklich hält er zudem diese Notwendigkeit als Besonderheit fest: „Die erste Eigentümlichkeit, die bei Betrachtung […] auffällt, ist diese: Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts“ (MEW 23, S. 70). Und was für die Ware gilt, gilt auch für die warenproduzierende Tätigkeitsform, die Arbeit:

> „Um z.B. auszudrücken, daß das Weben nicht in seiner konkreten Form als Weben, sondern in seiner allgemeinen Eigenschaft als menschliche Arbeit den Leinwandwert bildet, wird ihm die Schneiderei, die konkrete Arbeit, die das Leinwand-Äquivalent produziert, gegenübergestellt als die handgreifliche Verwirklichungsform abstrakt menschlicher Arbeit. Es ist also eine zweite Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß konkrete Arbeit zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschlicher Arbeit wird“ (MEW 23, S. 72f.).

Diese Verkehrung impliziert jedoch eine Bedingung, die Marx selber im Rahmen seiner Analyse im Kapital nicht systematisch einführt, sondern unterschwellig im Rahmen seiner Diskussion um den „Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit“ hat einfließen lassen. Er diskutiert hier das Verhältnis von Arbeitsteilung im Allgemeinen und Arbeitsteilung in der Warenproduktion. Dabei betont er, dass Warenproduktion zwar eine spezifische Form der Arbeitsteilung darstelle, aber keineswegs mit Arbeitsteilung überhaupt gleichgesetzt werden könne. „In der altindischen Gemeinde“ etwa und auch „in jeder Fabrik“ werde zwar arbeitsteilig produziert, die einzelnen Produkte würden aber nicht als Waren aufeinander bezogen. Denn: „Nur Produkte selbständiger und voneinander unabhängiger Privatarbeiten treten einander als Waren gegenüber.“ (MEW 23, S. 56f.)

Die Warenproduktion selbst hat somit eine Voraussetzung: Die produzierten Güter werden nur deshalb zu Waren, weil die sie produzierenden Arbeiten „selbständige [...] und voneinander unabhängige [...] Privatarbeiten“ sind. Diese Bestimmung bedarf weiterer Erläuterungen, auf die Marx jedoch zunächst verzichtet. Im Rahmen der Wertformanalyse kommt er auf sie zurück:

> „Indem aber diese konkrete Arbeit, die Schneiderei, als bloßer Ausdruck unterschiedsloser menschlicher Arbeit gilt, besitzt sie die Form der Gleichheit mit andrer Arbeit, der in der Leinwand steckenden Arbeit, und ist daher, obgleich Privatarbeit, wie alle andre, Waren produzierende Arbeit, dennoch Arbeit in

> unmittelbar gesellschaftlicher Form. Ebendeshalb stellt sie sich dar in einem Produkt, das unmittelbar austauschbar mit andrer Ware ist. Es ist also eine dritte Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß Privatarbeit zur Form ihres Gegenteils wird, zu Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form.“ (MEW 23, S. 73)

Die Arbeit ist so beides zugleich: Sie repräsentiert gesellschaftliche Allgemeinheit und den Standpunkt der Privatarbeit. Jene, die Allgemeinheit repräsentierende Arbeit, hat zugleich den Charakter privater Arbeit. Und umgekehrt ist der Standpunkt der Privatheit und der in privater Form verrichteten Arbeit gleichzeitig der Standpunkt der gesellschaftlichen Allgemeinheit. Arbeit ist im Kapitalismus darauf bezogen, Waren zu produzieren. Sie existiert als Privatarbeit nur, um mit anderen Privatarbeiten gleichgesetzt zu werden und so die Wert-Vergesellschaftung zu konstituieren.

Denn das im Kapitalismus gültige „Primat der Produktion“ besteht ja nicht darin, dass Menschen Dinge für sich produzieren, sondern vielmehr darin, dass sie ihre Produkte losschlagen müssen, um an ihrer statt nun Waren zu erstehen, die ihnen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse dienen sollen. Ihre privat produzierten Produkte sind Waren, und als solche können sie für ihre ProduzentInnen nur von Nutzen sein, wenn sie verkauft werden:

> „Die Ware *ist* Gebrauchswert, […] aber als Ware ist sie zugleich nicht Gebrauchswert. Wäre sie Gebrauchswert für ihren Besitzer, d.h. unmittelbar Mittel zur Befriedigung seiner eignen Bedürfnisse, so wäre sie nicht Ware. […] Für ihn ist sie Gebrauchswert nur noch als Tauschwert. Als Gebrauchswert muß sie daher erst *werden*, zunächst für andere. […] Andererseits muß sie Gebrauchswert *für ihn selbst* werden, denn außer ihr, in den Gebrauchswerten fremder Waren, existieren seine Lebensmittel. Um als Gebrauchswert zu *werden*, muß die Ware dem besonderen Bedürfnis gegenübertreten, wofür sie Gegenstand der Befriedigung ist.“ (MEW 13, S. 28f., Hervorh. i. Orig.)

In eben diesem Sinne hat Marx es als „Eigentümlichkeit“ ausgewiesen, dass private Arbeit immer auch gesellschaftliche Allgemeinheit konstituiere. Sie wird in ihrer Konkretheit gerade dadurch konstituiert, dass sie für die Einzelnen den Charakter einer äußeren Sachnotwendigkeit annimmt. „Notwendig“ wird die

Sache durch die oben bereits erwähnte Tatsache, dass die Menschen ihre sozialen Beziehungen lediglich mittelbar als isolierte Privatproduzenten herstellen.

Innerhalb einer an Marx anknüpfenden Gesellschaftskritik hat vor allem Moishe Postone die Bedeutung der Arbeit als Medium der Vermittlung gesellschaftlicher Verhältnisse im Kapitalismus in den Blick genommen. Er schreibt:

> „In der warenförmigen Gesellschaft sind die Vergegenständlichungen der Arbeit des Einen die Mittel, um von Anderen produzierte Güter zu erwerben. Man arbeitet, um andere Produkte zu erwerben. Das Produkt des Einen dient den Anderen als Gut: als Gebrauchswert. Es dient dem Produzenten als Mittel, um die Arbeitsprodukte der Anderen zu erwerben. In genau diesem Sinne ist ein Produkt eine Ware: es ist zugleich ein Gebrauchswert für die Anderen und ein Tauschmittel für den Produzenten." (Postone 2003, S. 231)

Postone arbeitet das instrumentelle Verhältnis der Tauschpartner und die darin liegende systematische Trennung der Privatproduzenten deutlich heraus. Dabei rekonstruiert er die Marx'sche Kritik unter dem Aspekt, dass die eigene Arbeit im Kapitalismus als Voraussetzung dafür gilt, auf die Arbeit anderer zugreifen zu können:

> „Dies bedeutet, daß die Arbeit des Einen eine zweifache Funktion hat: einerseits ist sie eine spezifische Art der Arbeit, die besondere Produkte für Andere produziert. Andererseits dient Arbeit, unabhängig von ihrem besonderen Inhalt, dem Produzenten als Mittel, die Produkte Anderer zu erwerben. Mit anderen Worten: in der warenförmigen Gesellschaft wird Arbeit auf ganz besondere Weise zum Mittel, Güter zu erwerben. Hinsichtlich der Produkte, die die Käufer dank ihrer Arbeit erwerben, *abstrahieren* sie von der Besonderheit der Arbeit der Produzenten. Es besteht keine innere Beziehung zwischen der spezifischen Beschaffenheit der verausgabten Arbeit und der spezifischen Beschaffenheit des Produkts, das mittels dieser Arbeit erworben wird" (ebd.).

Auf diese Weise, so Postone, konstituiert die Arbeit mit ihrem Doppelcharakter von konkreter und abstrakter Arbeit eine soziale Beziehung, in der die privaten ProduzentInnen als vereinzelte Einzelne gesetzt sind. Im Verhältnis der Privatproduzenten hat die Arbeit rein instrumentell vermittelnden Charakter:

„*Arbeit selbst konstituiert eine gesellschaftliche Vermittlung anstelle transparenter gesellschaftlicher Verhältnisse*. Eine neue Form von Interdependenz entsteht: Niemand konsumiert, was er produziert, und dennoch fungiert die Arbeit des Einen – oder deren Produkte – als das notwendige Mittel, um Produkte von Anderen zu erhalten. Damit besetzen die Arbeit und ihre Produkte im Resultat die Funktion der Vermittlung anstelle manifester gesellschaftlicher Verhältnisse. […] Im Kapitalismus vermitteln sich die Arbeit und ihre Produkte selbst: sie sind gesellschaftlich, sich selbst vermittelnd. Diese Form gesellschaftlicher Vermittlung ist einzigartig“ (ebd., S. 232; Hervorh. i. Orig.).

Für Postone bedeutet diese Form gesellschaftlicher Vermittlung, dass die soziale Praxis im Kapitalismus als Prozess analysiert werden muss, in dem die privaten ProduzentInnen mit ihrem privaten Interesse in ein strukturelles Verhältnis gesetzt werden zu einer sich durch diese Setzung ergebende und durch das Handeln der ProduzentInnen sich reproduzierende gesellschaftliche Dynamik.

Marx hat zum Verhältnis gleichsam privater und gesellschaftlich-allgemeiner Produktion bereits in den *Grundrissen* einige Überlegungen angestellt, die seine im Kapital nur angedeutete Analyse präzisieren. Er nimmt dort die oft diskutierte Differenz von warenproduzierenden und nicht-warenproduzierenden Sozietäten[4] zum Ausgangspunkt seiner Darstellung. Die „festen persönlichen (historischen) Abhängigkeitsverhältnisse“ würden im Kapitalismus abgelöst durch „die allseitige Abhängigkeit der Produzenten voneinander“ (MEW 42, S. 89). Diese „allseitige Abhängigkeit“ entstehe dadurch, dass die PrivatproduzentInnen nicht die Dinge produzieren, die sie selber zum Leben brauchen, sondern lediglich Waren, die sie gegen andere Arbeitsprodukte einzutauschen gedenken:

„Die Produktion sowohl jedes einzelnen ist abhängig von der Produktion aller andern; als die Verwandlung seines Produkts in Lebensmittel für ihn selbst abhängig geworden ist von der Konsumtion aller andern. […] Diese wechselseitige Abhängigkeit ausgedrückt in der beständigen Notwendigkeit des Austauschs und in dem Tauschwert als allseitigem Vermittler“ (MEW 42, S. 89f.).

Dass Marx in den *Grundrissen* die Differenzierung von Wert und Tauschwert noch nicht vorgenommen hat, ändert nichts an seiner bereits hier erreichten Er-

4. vgl. Bierwirth 2013

kenntnis, dass die privat produzierenden Individuen und die im (Tausch-)Wert ausgedrückte gesellschaftliche Allgemeinheit einander zugehörige und nur miteinander denkbare Formbestimmungen des warenproduzierenden Kapitalismus sind.

Die Tatsache, dass Menschen unabhängig voneinander im privaten Interesse privater Arbeit nachgehen und über diese Arbeit ihre Gesellschaftlichkeit herstellen, macht für Marx das Spezifikum der kapitalistischen Produktion aus. Diese gesellschaftliche Formbestimmung, die den Standpunkt der vereinzelten Einzelnen ebenso wie deren gesellschaftliche Vermittlung über Arbeit und Ware voraussetzt und hervorbringt, nennt Marx „Wert".

2. Fetischismus: Verkehrung und Mystifizierung

Marx selber präzisiert sein Verständnis zum Verhältnis von Privatstandpunkt und gesellschaftlicher Allgemeinheit, wenn er den „Fetischcharakter der Warenwelt" analysiert:

> „Gebrauchsgegenstände werden überhaupt nur Waren, weil sie Produkte voneinander unabhängig betriebner Privatarbeiten sind. Der Komplex dieser Privatarbeiten bildet die gesellschaftliche Gesamtarbeit. Da die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches. Oder die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und vermittelst derselben die Produzenten versetzt. Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen." (MEW 23, S. 87)

Marx bringt hier die Handelnden ins Spiel.[5] Die „Produzenten" verrichten „Privatarbeiten", und diese bilden ihrerseits „die gesellschaftliche Gesamtarbeit."[6] Hier schließt Marx ganz offensichtlich an seine Überlegungen zur „dritten Eigentümlichkeit" an. Er betont nun, dass die durch den Bezug der Privatarbeiten aufeinander entstehenden Verhältnisse den Handelnden „als das, was sie sind" erscheinen würden, nämlich als ein versachlichtes Verhältnis, in dem die Gesellschaftlichkeit der Menschen erst über den Umweg der Sachen (oder präziser: der Waren) hergestellt wird. Dieser Zustand, so Marx, sei zu unterscheiden von dem, was er als „unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen" bezeichnet.

Doch auch wenn die Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse den Menschen erscheint, bedeutet das noch nicht, dass ihnen die Bedeutung bzw. der Konstitutionszusammenhang dieser Verselbständigung klar ist. „Es steht", so Marx, „dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist. Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe". (vgl. MEW 23, S. 88) Auf diese Weise verschleiert der Kapitalismus das „Wesen" der gesellschaftlichen Beziehungsform, die in der Vermittlung der Privatarbeiten besteht, zu einem „sachlichen Verhältnis der Personen". Die historische Spezifik dieses Verhältnisses erscheint den Menschen als überhistorischer Zusammenhang immer gleicher Vergesellschaftungsprinzipien. Er wird ihnen zur zweiten Natur:

> „Was nur für diese besondre Produktionsform, die Warenproduktion, gültig ist, daß nämlich der spezifisch gesellschaftliche Charakter der voneinander unabhängigen Privatarbeiten in ihrer Gleichheit als menschliche Arbeit besteht und die Form des Wertcharakters der Arbeitsprodukte annimmt, erscheint, vor wie nach jener Entdeckung, den in den Verhältnissen der Warenproduktion Befangenen ebenso endgültig, als daß die wissenschaftliche Zersetzung der Luft

5. Innerhalb der Neuen Marx-Lektüre gilt oftmals das 2. Kapitel des Kapital als das erstmalige Auftreten der HandlungsträgerInnen. Marx schreibt hier: „Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehn, den Warenbesitzern" (MEW 23, 99). Diese Einschätzung übersieht jedoch, dass die Waren vor ihrem Tausch produziert werden müssen und auch hierfür also „Handlungen" notwendig sind.

6. Der direkte Kontakt dieser privaten Produzenten erfolgt jedoch erst „durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte", weshalb die Gesellschaftlichkeit der privaten Produktion erst hier „erscheinen" kann. Dass die Gesellschaftlichkeit erst im Austausch erscheint, bedeutet nun aber keinesfalls, dass sie erst hier entstehen würde. Erscheinen und somit eine „Erscheinungsform" haben kann nur etwas, das vorher bereits gesellschaftliche Relevanz hatte. Vgl. Postone 2003, S. 257 – 265 sowie zur Begriffsbestimmung Heinrich 2008

> in ihre Elemente die Luftform als eine physikalische Körperform fortbestehn läßt.“ (MEW 23, S. 88)

Die gleichursprüngliche Konstitution erscheint daher zunächst nicht als eben diese, sondern als überhistorisches Gegenüber von individuellen HandlungsträgerInnen einerseits und gesellschaftlicher Struktur andererseits.

Marx hat in der weiteren dialektischen Entwicklung im Kapital die Logik des modernen Fetischismus im Hinblick auf die Gegenüberstellung von Ware und Geld diskutiert. Er hat gezeigt, wie wir bereits gesehen haben, dass sich der Wert einer Ware nur darüber darstellen kann, dass er sich auf den konkreten Warenkörper einer anderen Ware bezieht. Durch diesen Prozess wird aber von der konkreten Besonderheit der einzelnen Ware abstrahiert. Die Ware wird mit etwas gleichgesetzt, das sie nicht ist – und gleichzeitig doch ist. Um diesen Widerspruch Wirklichkeit werden zu lassen, braucht es eine „allgemeine Ware“, über die diese Operation bewerkstelligt werden kann – das Geld (vgl. Backhaus 2011 [1997], S. 52ff.). Der Austauschprozess ist der Ort, an dem das Geld „produziert“ wird, wie Marx sagt:

> „Er produziert eine Verdopplung der Ware in Ware und Geld, einen äußeren Gegensatz, worin sie ihren immanenten Gegensatz von Gebrauchswert und Wert darstellen. In diesem Gegensatz treten die Waren als Gebrauchswerte dem Geld als Tauschwert gegenüber. Andrerseits sind beide Seiten des Gegensatzes Waren, also Einheiten von Gebrauchswert und Wert. Aber diese Einheit von Unterschieden stellt sich auf jedem der beiden Pole umgekehrt dar und stellt dadurch zugleich deren Wechselbeziehung dar.“ (MEW 23, S. 119)

Auf diese Weise erzeugt die Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Binnenkategorie „Wert“ ihre Erscheinungsformen: Ware und Geld. Da die privat verausgabte Arbeit der kapitalistischen Arbeitssubjekte nur deshalb verausgabt wird, um die Arbeitsprodukte auszutauschen und darüber die gesellschaftliche Vermittlung herzustellen, muss sich in der Warengesellschaft neben den vielen besonderen Waren auch die allgemeine Ware, das Geld, konstituieren. Die je besonderen Waren tauschen sich jeweils gegen ein entsprechendes Äquivalent „Geld“ ein. In der Gegenüberstellung von Waren und Geld erscheint es daher so, als seien die Waren lediglich durch ihre Besonderheit, das Geld jedoch durch seine Funktion zur

Herstellung gesellschaftlicher Synthesis charakterisiert. Insofern stellen sich die gesellschaftlichen Beziehungen im Kapitalismus den Menschen auf fetischistische Weise dar, eine Weise, in der die widersprüchliche Konstellation der warenproduzierenden Ordnung zugleich reflektiert und verschleiert wird. Die Marx'sche Kritik der Politischen Ökonomie enthält daher eine erkenntnistheoretische Dimension. Sie versucht zu zeigen, wie die Gleichzeitigkeit von Verschleierung und Reflexion vonstatten geht:

> „Die erkenntnistheoretische Dimension der Marxschen Kritik ist dem ganzen Kapital immanent, wurde aber nur im Rahmen seiner Warenanalyse entschlüsselt dargestellt. Seine Kategorien sollen verstanden werden als gleichzeitige Ausdrucksformen besonderer verdinglichter gesellschaftlicher Beziehungen und Denkweisen. Dies unterscheidet sie wesentlich von der Hauptströmung marxistischer Tradition, in der die Kategorien als Bestimmungen einer ‚ökonomischen Basis' begriffen werden und das Denken als Überbauphänomen aufgefaßt wird, das sich aus Klasseninteressen und -bedürfnissen ableitet. [...] . Andererseits steht der von Lukács, der Frankfurter Schule und Sohn-Rethel weiterentwickelte Marxsche Ansatz jenen einseitigen Reaktionen auf den traditionellen Marxismus entgegen, die jeden ernst zunehmenden Versuch aufgegeben haben, Denkformen historisch zu erklären und jeden Ansatz in solche Richtung als ‚Reduktionismus' ablehnen." (Postone 2005, S. 183)

Ausgehend von diesen bei Marx – und in Anlehnung an Marx bei Postone – vorfindbaren Überlegungen kann das in der sozialwissenschaftlichen Debatte gängige Problem von Handlungs- und Strukturtheorie als fetischistisches Denken dechiffriert werden: Das gemeinsam durch eine spezifische Gesellschaftsform Konstituierte wird als äußerliches, überhistorisches Gegenüber von Handlung und Struktur gedeutet.

Marx löst den Widerspruch der Handlungs- und Strukturdichotomie auf, indem er auf der Spezifik der kapitalistischen Gesellschaftsform beharrt, die den Hintergrund dieser Dichotomie bildet. Gerade weil diese zu den ihr vorhergehenden Gesellschaften eine qualitative Differenz markiert und uns als eigenständige Gesellschaftsform gegenübertritt, kann er die Unterscheidung von zwei verschiedenen Betrachtungen der kapitalistischen Gesellschaft einführen.

Die eine zielt ab auf die Betrachtung der historischen Genese dieser Gesellschaftsform. Sie kann zeigen, in welcher Reihenfolge die in ihr wirkmächtigen Kategorien historisch entstanden sind und inwieweit sie sich zu dieser Zeit in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung von der Funktion unterschieden haben, die sie heute in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft einnehmen. Die andere hingegen zielt auf die systematisch-logische Darstellung der Kategorien ab, die sie innerhalb dieser einmal entwickelten Gesellschaftsformation haben (vgl. MEW 42, S. 36ff.). In dieser Darstellungsweise fungieren die einzelnen Momente gleichsam als „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“ (MEW 42, S. 40), sind weder Mikro noch Makro, sondern ein dialektisch vermitteltes Verhältnis gegenseitiger Konstitution. Innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft theoretisiert Marx Handlung und Struktur daher auch nicht als Verhältnis, sondern als Identität. Der Wert ist nichts anderes als die soziale Beziehungsstruktur der vereinzelten Einzelnen. Privatarbeit ist nichts weiter als „Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form“ (MEW 23, S. 59). Beide sind weder aufeinander bezogene Entitäten noch verschiedene Aspekte eines komplexen Ganzen - sie sind das komplexe Ganze. Das betont auch Marx, wenn er in den *Grundrissen* schreibt:

> „Die wechselseitige und allseitige Abhängigkeit der gegeneinander gleichgültigen Individuen bildet ihren gesellschaftlichen Zusammenhang. Dieser gesellschaftliche Zusammenhang ist ausgedrückt im Tauschwert, worin für jedes Individuum seine eigene Tätigkeit oder sein Produkt erst eine Tätigkeit und ein Produkt für die Gesellschaft wird“ (MEW 42, S. 90).

Der gesellschaftliche Zusammenhang ist also gerade die Vereinzelung der auf ihre Privatinteressen zurückgeworfenen Subjekte. Diese werden nicht einer von ihnen unabhängigen gesellschaftlichen Allgemeinheit unterworfen – ihre Vereinzelung ist vielmehr identisch mit ihrer Gesellschaftlichkeit. Mit dieser Vereinzelung sind aber gleichursprünglich objektive Formen der „Verwirklichung“ der Privatinteressen gesetzt, wie die Sphäre des Rechts, der Politik oder auch die durch den Wert konstituierte Struktur der abstrakten Zeit, um nur einige wesentliche Bereiche zu nennen.

Die Diskussion um den Primat von Subjektivität oder Objektivität für die Erklärung gesellschaftlicher Verhältnisse bleibt jedoch hinter dieser Erkenntnis zurück.

Sie reißt die Pole eines zusammengehörigen Ganzen auseinander und versucht im Nachhinein, sie in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen. Dass die spezifische gesellschaftliche Voraussetzung dieser Polarität mit diesem Vorgehen gar nicht erst in den Blick kommen kann, liegt, wie oben gezeigt, an der Konstitution fetischistischer Verhältnisse in der Warengesellschaft. Das impliziert, dass soziale Verhältnisbestimmungen, die an die kapitalistische Gesellschaftsformation gebunden sind (wie etwa die Subjekt-Objekt-Dichotomie oder das Handlungs-Struktur-Schema) als natürliche Ordnungen erscheinen. Daher erscheinen den Individuen die entfremdeten, versachlichten Verhältnisse auch nicht als durch ihr Handeln hervorgebracht – sondern ganz schlicht als eine Sache, als ein dingliches Verhältnis, das ohne Zutun menschlicher Aktivität einfach da ist.

Der Wert konstituiert sich also als allgemeines Verhältnis der Privatinteressen und verschleiert gleichsam seine Konstitution. Auch Moishe Postone betont diesen Aspekt:

> „Als Objekt drückt die Ware soziale Verhältnisse aus und verschleiert sie zugleich. Diese Verhältnisse haben keine andere, davon unabhängige Ausdrucksform. Durch diese Form der Vergegenständlichung gewinnen die gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus ein quasi-objektives Eigenleben. Sie bilden eine ‚zweite Natur', ein System von Herrschaft und Zwängen, das – obwohl gesellschaftlich – unpersönlich, sachlich und ‚objektiv' ist und deshalb natürlich zu sein scheint. Diese gesellschaftliche Dimension bestimmt die Waren und ihre Produktionsweise." (Postone 2005, S. 182f.)

„Objektivität" in diesem Sinne meint also stets etwas gesellschaftlich Geschaffenes. Auf diese Weise entstehen im Kapitalismus soziale Zwänge, die als entsprechender Wirkmechanismus mehr sind als bloße Ideologie. Dass diese Zwänge dann jedoch zunächst als ungesellschaftliche Notwendigkeiten erscheinen, gegen die sich nichts ausrichten ließe, fällt demgegenüber in den Gegenstandsbereich der Ideologiekritik.

Den Hintergrund der Form dieser gesellschaftlichen Objektivität, die sich in der Ware ausdrückt und gleichzeitig das soziale Verhältnis der Warengesellschaft verschleiert, bildet – das sei hier nochmals betont - die Vermittlung gesellschaftlicher Verhältnisse über die Arbeit:

> „Der gesellschaftliche Charakter der Tätigkeit, wie die gesellschaftliche Form des Produkts, wie der Anteil des Individuums an der Produktion, erscheint hier als den Individuen gegenüber Fremdes, Sachliches; nicht als das Verhalten ihrer gegeneinander, sondern als ihr Unterordnen unter Verhältnisse, die unabhängig von ihnen bestehn und aus dem Anstoß der gleichgültigen Individuen aufeinander entstehn. Der allgemeine Austausch der Tätigkeiten und Produkte, der Lebensbedingung für jedes einzelne Individuum geworden, ihr wechselseitiger Zusammenhang, erscheint ihnen selbst fremd, unabhängig, als eine Sache. Im Tauschwert ist die gesellschaftliche Beziehung der Personen in ein gesellschaftliches Verhalten der Sachen verwandelt; das persönliche Vermögen in ein sachliches.“ (MEW 42, S. 91)

Marx argumentiert hier weder, dass Entfremdung[7] und Versachlichung ein bloßer Schein wären, noch argumentiert er, dass sie die Individuen äußerlich unterwerfen würden. Zwar verweist er darauf, dass die Verhältnisse „unabhängig von ihnen“ und ihren individuellen Handlungsstrategien bestehen – aber er hebt zugleich hervor, dass die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen erst durch die Beziehung der „gleichgültigen Individuen“ entstehen. Kurzum, er charakterisiert die kapitalistischen Verhältnisse als von Menschen hervorgebrachte und ihnen in jeder sozialen Situation gleichsam vorausgesetzte.

3. Gesellschaftliche Vermittlung, Totalität und die Formspezifik des Kapitalismus

Marx bestimmt die Produktionsverhältnisse im Kapitalismus als soziale Beziehungsform der vereinzelten Einzelnen in ihren Privatarbeiten und gleichzeitig als objektive Form gesellschaftlicher Allgemeinheit. Das kapitalistische Verhältnis ist also auf doppelte Weise zu charakterisieren: als zugleich subjektiv und objektiv. Einerseits ist es die Arbeit der Menschen, durch die gesellschaftliche Objektivität konstituiert wird. Und doch bildet diese Objektivität stets den Referenzrahmen für diese Handlungen, ohne den sie weder möglich noch verstehbar wären.

In den Sozialwissenschaften erscheint diese widersprüchliche Konstitution als Gegeneinander zweier Theoriestränge, die wahlweise der Subjektivität der Hand-

7. Zum Zusammenhang von Entfremdungs- und Fetischismustkritik vgl. Postone 2003, S. 245ff.

lungsträgerInnen oder der Objektivät der gesellschaftlichen Verhältnisse gerecht zu werden versuchen. Die daraus entstandene Grundsatzdebatte von Handlungs- oder Strukturtheorie hat ein wenig den Charakter einer Henne-Ei-Diskussion. Wer den Handlungen den Primat einräumen möchte, wird mit dem Problem konfrontiert, dass diese Handlungen doch wohl stets auf bereits bestehende gesellschaftliche Strukturen bezogen sind. Und wer diesen Strukturen den Vorrang einräumen möchte, muss sich auf den Hinweis gefasst machen, dass auch sie doch wohl sicherlich durch vorheriges menschliches Handeln entstanden seien. Max Weber gilt hier als Klassiker der Handlungstheorie. Der Ausgangspunkt seiner Soziologie ist der Begriff des „sozialen Handelns". Dieses hatte Weber bestimmt als ein Handeln, „welches seinem [...] gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist" (vgl. Weber 1956, S. 3). Gesellschaftliche Objektivität bestimmt Weber entsprechend nur als das Verhalten anderer, an dem das eigenen Handeln orientiert werden kann (vgl. Weber 1956, S. 16). Jedwede Form sozialer Objektivität wird aus der Perspektive der HandlungsträgerInnen abgeleitet. So bestimmt Weber etwa den Brauch als „tatsächlich bestehende Chance einer *Regelmäßigkeit* der Einstellung sozialen Handelns" (Weber 1956, S. 21; Hervorh. i.Orig.) und die geltende Ordnung durch den Bezug der Handelnden an der Vorstellung einer *„legitimen Ordnung"* (Weber 1956, S. 22; Hervorh. i.Orig.). Auch Macht und Herrschaft denkt Weber ganz handlungstheoretisch. Macht ist für ihn die „Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen", und Herrschaft, darauf aufbauend, die „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts [...] Gehorsam zu finden" (Weber 1956, S. 39).

Emile Durkheim macht demgegenüber die Bedeutung gesellschaftlicher Objektivität stark. Aufgabe der Soziologie sei es, soziale Formen von Objektivität zu untersuchen, die dem individuellen Handeln vorausgesetzt seien.[8] Er betont, dass die vielfältigen Pflichten, denen nachzukommen die Menschen aufgefordert sind, außerhalb ihres Willens und ihrer Person stehen. Sie werden von den Individuen bereits vorgefunden und bilden daher eine außer ihnen stehende Objektivität.

8. Diese Formen von Objektivität setzt er als quasi-natürlich voraus. Entsprechend grenzt er die Soziologie von den „übrigen Naturwissenschaften" ab, die ebenfalls Formen sozialer Objektivität untersuchen sollen. Genauere Kriterien für die Trennung der Soziologie von den „übrigen Naturwissenschaften" gibt er jedoch nicht an (vgl. Durkheim 1961, S. 105).

„Daß sie vor ihm da waren, setzt voraus, daß sie außerhalb seiner Person existieren“ (Durkheim 1961, S. 105). Darüber hinaus verfügen diese Formen vorgefundener Objektivität über eine „gebieterische Macht“, mit der „sie sich einem jeden aufdrängen“ können, unabhängig davon ob er das wolle oder nicht (vgl. Durkheim 1961, S. 106).

> „Hier liegt also eine Klasse von Tatbeständen von sehr speziellem Charakter vor: sie bestehen in besonderen Arten des Handelns, Denkens und Fühlens, die außerhalb der Einzelnen stehen und mit zwingender Gewalt ausgestattet sind, kraft deren sie sich ihnen aufdrängen. [...] Es läßt sich heutzutage nicht mehr bestreiten, daß die Mehrzahl unserer Gedanken und Bestrebungen nicht unser eigenes Werk sind, sondern uns von außen zuströmen. Sie können nur in uns eindringen, indem sie sich uns aufdrängen.“ (Durkheim 1961, S. 107)

Während bei Weber gesellschaftliche Objektivität nur als Ergebnis des Wollens der Einzelnen gedacht werden kann, resultiert bei Durkheim individuelles Handeln aus objektiven Bedingungen, die diesem vorausgesetzt sind. Der Anspruch, die Subjekte und ihre Beweggründe verstehen zu wollen, ist so der Ausgangspunkt der „verstehenden Soziologie“ von Weber. Durkheim hingegen setzt die Faktizität des Gegebenen dagegen – ohne dass dabei klar würde, welche Hintergründe und Ursachen die Konstitution der Objektivität überhaupt hat. Bereits Theodor W. Adorno hat im Rahmen seiner Kritischen Theorie auf dieses Problem hingewiesen:

> „Die Antithesis zu Weber indessen bleibt so partikular wie dessen Thesis, weil sie bei der Nichtverstehbarkeit sich beruhigt wie jener beim Postulat der Verstehbarkeit. Statt dessen wäre die Nichtverstehbarkeit zu verstehen, die den Menschen gegenüber zur Undurchsichtigkeit verselbständigten Verhältnisse aus den Verhältnissen zwischen Menschen abzuleiten. Heute vollends hätte die Soziologie das Unverstehbare zu verstehen, den Einmarsch der Menschheit ins Unmenschliche.“ (Adorno 2003 [1965], S. 12)

Noch der Begriff der Rolle, so Adorno weiter, trage nicht viel zur Erklärung bei, denn auch Rollen ließen sich nicht verstehen ohne die gesellschaftlichen Strukturen, auf die sie bezogen seien. Jenseits der oberflächlichen Analogien müsse der Zusammenhang soziologischer Begrifflichkeiten mit gesellschaftlichen Meta-

Strukturen hergestellt werden. Nur so könne das Verhältnis von Einzelnem und Ganzem gefasst werden:

> „Die Abstraktheit des Tauschwerts geht vor aller besonderen sozialen Schichtung mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, der Gesellschaft über ihre Zwangsmitglieder zusammen.[...] In der Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warenaustauschs versteckt sich die Herrschaft von Menschen über Menschen.[...] Der totale Zusammenhang hat die Gestalt, daß alle dem Tauschgesetz sich unterwerfen müssen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen, gleichgültig, ob sie subjektiv von einem ‚Profitmotiv' geleitet werden oder nicht (Adorno 2003 [1965], S. 13f.).

Adorno betont zu Recht, dass die verschiedenen Handlungsoptionen und Rollen, in denen sich die Menschen wiederfinden, an die kapitalistische Gesellschaftsstruktur gebunden sind. Ohne diese wären viele Situationen, die von der empirischen Sozialforschung beobachtet werden können, überhaupt nicht verstehbar. Er betont so den Zwangscharakter gesellschaftlicher Strukturen, macht sie als historisch geworden gleichzeitig verstehbar – und kann seine Position als eine Synthese aus den Ansprüchen begreifen, aus denen heraus Weber und Durkheim ihre Position formuliert haben. Doch Adorno löst den Widerspruch zwischen der abstrakten Allgemeinheit der Gesellschaft und der Individualität der Subjekte dahingehend auf, dass er die Einzelnen als vom gesellschaftlichen Ganzen unterworfen sieht. Obwohl er historische Wandlungsprozesse in seine Theorie einbezieht, setzt er doch die allgemeine Aufspaltung der Gesellschaft in dichotome Pole von Struktur und Handlung voraus.

Diese Position verdankt sich zwei Grundannahmen, die hinter dem theoretischen Konzept der Kritischen Theorie stehen. Denn diese hat zwar in bestimmten Punkten mit dem traditionellen Marxismus gebrochen, dabei jedoch wesentliche Grundannahmen beibehalten. Das führt zu Ambivalenzen innerhalb der Theoriebildung, aufgrund derer ihr oftmals vorgeworfen wird, „pessimistisch" zu sein und keinerlei Ausweg für emanzipative politische Strategien zuzulassen.

Auf der einen Seite hat die Kritische Theorie die positive Geschichtsphilosophie des Historischen Materialismus negativ gewendet: Wo dieser eine im geschichtlichen Prozess angelegte Entwicklung hin zu einer befreiten Gesellschaft zu erkennen

glaubte, sehen Adorno und Horkheimer eine immer tiefergehende Unterwerfung der Menschen unter gesellschaftliche Herrschaft, die ihren letzten Grund in der missglückten Loslösung von den Naturzwängen haben soll. (vgl. Trenkle 2002) So können sie zwar gesellschaftlichen Wandel denken, die historischen Spezifika von kapitalistischer und nicht-kapitalistischen Gesellschaften hingegen verschwimmen. Auch das autonome Handlungssubjekt und die objektivierenden Strukturen der Warengesellschaft werden von der Kritischen Theorie grundsätzlich als überhistorisch theoretisiert.[9] So kann ihnen die gleichzeitige Konstitution von Subjektivät und Objektivität erst gar nicht in den Blick kommen, sondern erscheint als zunehmende Unterordnung der Subjekte unter verallgemeinerte gesellschaftliche Herrschaftsbeziehungen.[10]

So kommt es, dass Adorno letztlich doch strukturtheoretisch argumentiert: Die Individuen sind der Totalität der kapitalistischen Tauschgesellschaft unterworfen, die nicht präzise als historisch-spezifische Vergesellschaftungs*form* begriffen wird, sondern als eine Art Kulminationspunkt eines transhistorischen Prozesses. In der Folge dieser Konstruktion bleiben dann auch die Möglichkeiten einer emanzipatorischen Überwindung dieser Konstellation innerhalb der Kritischen Theorie unterbestimmt. Demgegenüber muss festgehalten werden, dass die Dichotomie von Struktur und Handlung durch die kapitalistischen Formbestimmungen hervorgebracht wird. Die Totalität des Kapitalverhältnisses liegt nicht in der Unterdrückung einer vorgängigen Subjektivität begründet, sondern in der gleichzeitigen Hervorbringung von individualistischer Vereinzelung und vermittelnder Struktur. Formkritik darf daher auch nicht mit Strukturtheorie verwechselt werden. Sie

9. Die fehlende qualitative Bestimmung der Warenproduktion als Merkmal der kapitalistischen Gesellschaft fällt immer dann auf, wenn Adorno historische Aussagen und Analysen zur Warenlogik ineinander übergehen lässt. Vgl. etwa Adorno 2003 [1968], S. 57 sowie Horkheimer/Adorno 2004 [1944], S. 11ff. oder auch S. 66ff.

10. Dass Adorno den Tauschwert – und nicht etwa den Wert – als zentrale Vermittlungsinstanz bestimmt, verweist darüber hinaus auf ein weiteres Problem seines Ansatzes: Er übersieht die historisch-spezifische Funktion der Arbeit in diesem Verhältnis. Darüber hinaus wohnt seinen Überlegungen die Tendenz inne, die Folgen der Tauschabstraktion bereits am einfachen, einzelnen Tausch festzumachen. Auf diese Weise wird nicht nur die Bedeutung der Arbeit für die den Kapitalismus charakterisierende Form sozialer Herrschaft verdunkelt, auch der Charakter der Tauschhandlung als „gesellschaftlicher Praxisform" bleibt so unerkannt (vgl. Müller 1981, S. 198ff.). Auch Moishe Postone hat diese Verengung innerhalb der Kritischen Theorie gezeigt und argumentiert, dass sie eine wesentliche Ursache für den ihr nicht ganz zu Unrecht unterstellten Pessimismus darstellt (vgl. Postone 2003, S. 141 – 192). Er betont daher die Bedeutung der Arbeit innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft – allerdings nicht wie im traditionellen Marxismus als Standpunkt, sondern vielmehr als Gegenstand der Kritik (Postone 2003, S. 111 – 122).

untersucht vielmehr den Konstitutionszusammenhang von atomisierter Subjektivität und gesellschaftlichem Vermittlungszusammenhang.

Wertkritik analysiert also den Kapitalismus als eine Gesellschaftsform, die sich nicht einfach durch die wechselseitige Bezogenheit von Handlung und Struktur auszeichnet, sondern durch die gleichzeitige Konstitution von beiden - und sie grenzt sich ab von Theorien, die den Kapitalismus entweder rein aus den Handlungen oder gänzlich aus systemischen Bestimmungen ableiten wollen. Erst der dialektische Bezug von Handlung und Struktur aufeinander, der aus der spezifischen Form gesellschaftlicher Beziehung resultiert, ermöglicht es in dieser Perspektive, den Kapitalismus umfassend verstehen und kritisieren zu können. Postone mit seiner Rekonstruktion des kritischen Kerns der Marx'schen Theorie liest Marx in diesem Sinne nicht als Strukturtheoretiker, der die Welt aus einer Vogelperspektive betrachtet, sondern interpretiert das *Kapital* als komplexe Analyse gesellschaftlicher Praxisformen:

> „Nachdem die ersten Bestimmungen der Marxschen kritischen Kategorien erörtert sind, sollte festgehalten werden, daß die Analyse von Ware, Wert, Kapital und Mehrwert im ersten Band des *Kapitals* ‚Mikro-' und ‚Makroebenen' der Untersuchung nicht scharf trennt, sondern strukturierte Praxisformen auf der Ebene der Gesellschaft als ganzer analysiert. Diese Ebene der Analyse der fundamentalen, den Kapitalismus charakterisierenden Formen gesellschaftlicher Vermittlung, erlaubt auch die Erarbeitung einer soziohistorischen Theorie der Formen von Subjektivität. Diese Theorie ist nicht-funktionalistisch und widersteht dem Versuch, das Denken allein mit Bezug auf gesellschaftliche Stellung und gesellschaftliche Interessen zu erklären. Statt dessen analysiert sie Denken – beziehungsweise, weiter gefaßt, Subjektivität – als historisch spezifische Formen gesellschaftlicher Vermittlung, das heißt als auf bestimmte Weise strukturierte Formen von Alltagspraxis, welche die gesellschaftliche Welt konstituieren." (Postone 2003, S. 240f.)

Die Subjekte werden so im wörtlichen Sinne zu Subjekten (lat. subiectum = das Unterworfene), nicht indem sie sich auf eine übergreifende, ihnen übergeordnete Form der Allgemeinheit äußerlich beziehen, sondern indem sie sich gleichzeitig mit dieser als „gesellschaftlichen Praxisformen" konstituieren. Das gilt, wie wir

mit Postone gesehen haben, ganz klar für die ökonomischen Subjekte, insofern sie sich auf den Wert als gesellschaftlich-allgemeine Reichtumsform beziehen müssen. Es gilt aber darüber hinaus auch für die Subjekte als denkende, sich die Welt erschließende Wesen. Die kapitalistische Gesellschaft zeichnet sich durch eine verallgemeinerte „Denkform“ (Alfred Sohn-Rethel) aus, derer sich die kapitalistischen Subjekte ganz selbstverständlich bedienen und die ihnen zur reinen Selbstverständlichkeit geronnen ist (vgl. Ortlieb 1998, S. 33f.). Dass die Formen moderner Subjektivität, also abstrakte, von den Gegenständen getrennte Ich-Identität bzw. abstraktes Denken überhaupt alles andere als eine Selbstverständlichkeit sind, zeigt sich bei einem Blick in die moderne Philosophiegeschichte. Im Herausbildungsprozess der kapitalistischen Formen waren diese nicht schon immer vorausgesetzt, sondern mussten philosophisch erst noch begründet bzw. legitimiert werden. So hat sich die Vernunftkritik der Aufklärung beispielsweise in ihren frühen Tagen mit der Frage befasst, wie das Subjekt überhaupt in der Lage sein soll, die sie umgebenden Objekte wahrzunehmen. Kants Antwort auf diese Frage war die Annahme, dass im Subjekt selbst die notwendigen Voraussetzungen vorhanden seien, um die Objektwelt erkennen zu können. In Anlehnung an Alfred Sohn-Rethel haben etliche Autoren, wie etwa Bodo von Greiff, Rudolf Wolfgang Müller, aber auch Eberhard Bolay und Bernhard Trieb versucht, die Formen der Ich-Identität, des abstrakten Denkens und der Subjekt-Objekt-Dichotomie nicht als menschlich-ontologische Voraussetzung zu begreifen, sondern als historisch spezifisch von der Warenform konstituiert zu beschreiben:

> „Nur wo die einzelnen Gesellschaftsmitglieder sich nicht konkret und direkt auf die reale Einheit der gesellschaftlichen Lebensgewinnung beziehen, da können sie sich als abstrakte Subjekte begreifen, die ‚der' Welt, einer ebenso abstrakten Totalität alles Nichtsubjektiven, gegenübertreten und sie durch bloße Erkenntnistätigkeit ‚begreifen' wollen. Die einheitsstiftende Funktion des Wertes als des Subjekts des realen Gesellschaftsprozesses […] spiegelt sich im Bestreben dieser selben Subjekte als Subjekte des Denkens.“ (Müller 1981, S. 207)

Es etabliert sich auf diese Weise ein Zusammenhang aus verdinglichter Vergesellschaftung (die Subjekte stellen ihren Zusammenhang nicht direkt, sondern über die Dinge, die Waren, her) und einem entfremdeten Weltbezug. Dabei imaginieren sich die Subjekte stets als von ihrer Umwelt getrennte und von ihr unabhängige

Individuen. So selbstverständlich ihnen das eine ist, so unreflektiert bleibt das andere.

4. Privatheit und Allgemeinheit in der frühen Sozialphilosophie

Die Dichotomisierung von Handlung und Struktur gibt es nicht erst seit Durkheim bzw. Luhmann einerseits und Weber resp. Coleman andererseits. Sie ist vielmehr bereits in der frühbürgerlichen Philosophie und Ökonomietheorie angelegt. In den *Grundrissen* diskutiert Marx daher deren fetischistische Perspektiven im Hinblick auf die Logik der Warenproduktion. Er fasst hier die an den Handlungen der Einzelnen orientierte Perspektive zusammen mit den Worten:

> „Die Ökonomen drücken das so aus: Jeder verfolgt sein Privatinteresse und nur sein Privatinteresse und dient dadurch, ohne es zu wollen und zu wissen, den Privatinteressen aller, den allgemeinen Interessen." (MEW 42, S. 90)

Die liberalistische Phrase, auf die Marx hier rekurriert, findet sich idealtypisch vorgedacht bei Adam Smith in dessen bekannter Metapher vom Markt als einer „unsichtbaren Hand":

> „Und er (der Markt, JB) wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat. Auch für das Land selbst ist es keineswegs immer das schlechteste, dass der einzelne ein solches Ziel nicht bewusst anstrebt, ja, gerade dadurch, dass er das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun. Alle, die jemals vorgaben, ihre Geschäfte dienten dem Wohl der Allgemeinheit, haben meines Wissens niemals etwas Gutes getan." (Smith 2005 [1776], S. 371)[11]

11. An diesem Zitat von Smith kann auch der Zusammenhang zwischen der liberalen Ideologie und der handlungstheoretischen Sozialwissenschaft deutlich gemacht werden: Gerade weil das Individuum mit seinem Freiheitsanspruch als enorm wichtig gilt, soll auch die Analyse beim Individuum beginnen. Dass es den Einzelnen dabei durchaus dreckig gehen kann, spielt dafür keine Rolle – sie erhalten ihre Wertschätzung einzig daraus, dass sie den Ausgangspunkt der theoretischen Betrachtung bilden.

Eine andere, ins Satirische abgleitende Beschreibung dieser Denkübung findet sich bei dem niederländischen Arzt und Sozialtheoretiker Bernard Mandeville[12], der 1705 ein Gedicht mit dem Titel „The Hive or Knaves turn‘d Honesst“ veröffentlichte. Mandeville provozierte mit der These, dass nicht die Tugend, sondern im Gegenteil gerade das Laster der wahre Ursprung des Allgemeinwohls sei. Ab 1714 wurde das Gedicht dann, um einige Essays und Kommentare ergänzt, mehrfach neu aufgelegt. Am Beispiel eines (fiktiven) Bienenstocks reflektiert Mandeville die Lebensverhältnisse im London seiner Zeit. Das ist insofern interessant, als er die gesellschaftlichen Verhältnisse im wahrsten Sinne des Wortes naturalisiert: dass Menschen in Wirklichkeit nichts anders als Bienen sein sollen, hat den Effekt, dass die von ihnen hervorgebrachten Herrschaftsverhältnisse nur noch als Teil der Natur in den Blick geraten können.

Bei der von Mandeville vorgenommenen naturalistischen Beschreibung gesellschaftlicher Verhältnisse geht es ebenso um die Kluft zwischen Arm und Reich („Manch Reicher, der sich wenig mühte/ Bracht‘ sein Geschäft zu hoher Blüte/ Indes mit Sense und mit Schaufel/ Gar mancher fleißige arme Teufel/ Bei seiner Arbeit schwitzend stand/ Damit er was zum Knappern fand“) wie um die Gleichgültigkeit, mit der die Einzelnen ihre Waren darbieten („Den Ärzten, wurden sie nur reich,/ War ihrer Kranken Zustand gleich.“) oder den mit der allgemeinen Konkurrenz entstehenden Drang, die KäuferInnen übers Ohr zu hauen („Schier endlos war des Schwindels Masse,/ Sogar das Zeug, das auf der Gasse/ Als Düngemittel sie erstanden/ Die armen Käufer oftmals fanden/ Vermengt zu einem ganzen Viertel/ Mit bloßen Steinen und mit Mörtel“). Diese verallgemeinerte Konkurrenz habe nun aber zur Folge, dass es im Ergebnis allen vergleichsweise gut erging:

> „Trotz all dem sündlichen Gewimmel
> War‘s doch im ganzen wie im Himmel[...]
> Wie hat‘s ein solches Land doch gut
> Wo Macht ganz auf Verbrechen ruht!“

(Mandeville 1980, S. 84)

12. Zur Biographie Mandevilles vgl. Euchner 1980 [1968], 8ff.

Dieser zynischen Interpretation des frühen bürgerlichen Liberalismus, dass der allgemeine Egoismus der Privatinteressen angeblich zum gesellschaftlichen Wohl aller führen würde, stellt Marx in den *Grundrissen* als bloße Ideologie dar. Er betont, dass das Wohl der Allgemeinheit nicht identisch sei mit den „Privatinteressen aller". „Vielmehr könnte aus dieser abstrakten Phrase gefolgert werden, daß jeder wechselseitig die Geltendmachung des Interesses der andern hemmt und statt einer allgemeinen Affirmation vielmehr eine allgemeine Negation aus diesem bellum omnium contra omnes resultiert" (MEW 42, S. 90). Wenn alle zunächst an sich denken und auch entsprechend handeln, dann bedeutet dies auch, dass sich alle anderen mit der Verfolgung ihrer individuellen Interessen gegen die Durchsetzung der individuellen Interessen aller übrigen Gesellschaftsmitglieder positionieren. Der Liberalismus blendet diese Möglichkeit jedoch aus und schlägt sich ganz auf die Seite der vermeintlich segenspendenden Wirkungen der privaten Konkurrenzverhältnisse. Er setzt dabei sowohl den Standpunkt der Privatheit als auch den der Allgemeinheit voraus und kann auf diese Weise den Widerspruch zwischen ihnen wegdefinieren. Der Krieg aller gegen alle soll nun zum gesellschaftlichen Wohl aller führen.[13]

Das Verhältnis verallgemeinerter gesellschaftlicher Konkurrenz der Einzelinteressen, das die liberalistische bürgerliche Ideologie in einen Zustand gesellschaftlicher Harmonie umdefiniert, kann aber auch anders gewendet werden. Der bürgerliche Konservatismus möchte die gesellschaftlichen Beziehungen der Privatinteressen, die letztlich auf Mord und Totschlag hinauslaufen, in einem starken Staat aufheben. Damit werden ebenso wie in der liberalistischen Wendung von Privat- und Allgemeininteresse beide Pole vorausgesetzt, aber gleichzeitig ein Gegensatz zwischen ihnen festgehalten. Die prototypische Argumentation hierzu finden wir bei Thomas Hobbes.[14] Bei ihm tauchen die Menschen nicht länger als Bienen auf, wie noch bei Mandeville, sondern als Wölfe. Denn auch Hobbes interpretiert die Konkurrenz, in die die Menschen durch die kapitalistische Gesellschaft gesetzt

13. Es ist innerhalb der philosophiehistorischen Forschung bislang umstritten, ob Mandeville hier eine ernstzunehmende Schrift oder eine Satire vorgelegt hat. Das spielt für den hier diskutierten Zusammenhang jedoch keine Rolle.

14. Zur Biographie von Thomas Hobbes vgl. Euchner 1977, S. 9 - 24

werden, als „Naturzustand“ (Hobbes 1977). In diesem Naturzustand sieht Hobbes Freiheit und Gleichheit anthropologisch situiert:

> „Es ist ein Zustand vollkommener Freiheit, innerhalb der Grenzen des Gesetzes der Natur ihre Handlungen zu regeln und über ihren Besitz und ihre Persönlichkeit so zu verfügen, wie es ihnen am besten erscheint, ohne dabei jemanden um Erlaubnis zu bitten oder vom Willen eines anderen abhängig zu sein.
>
> Es ist darüber hinaus ein Zustand der Gleichheit [...] Nichts ist einleuchtender, als daß Geschöpfe von gleicher Gattung und von gleichem Rang, die ohne Unterschied zum Genuß derselben Vorteile der Natur und zum Gebrauch derselben Fähigkeiten geboren sind, ohne Unterordnung und Unterwerfung einander gleichgestellt leben sollen“. (Hobbes 1977, S. 201f.)

Dieser Naturzustand, von dem Mandeville angedeutet hat, er würde die allgemeine Wohlfahrt vorantreiben, bedeutet für Hobbes in der Konsequenz einen allgemeinen „Kriegszustand“ (Hobbes 1977, S. 209):

> „Das Fehlen eines gemeinsamen, mit Autorität ausgestatteten Richters versetzt alle Menschen in einen Naturzustand: Gewalt ohne Recht, gegen die Person eines anderen gerichtet, erzeugt einen Kriegszustand [. . .]. Wenn aber die unmittelbare Gewalt nicht mehr besteht, so ist der Kriegszustand unter denen, die in einer Gesellschaft leben, beendet, und beide Parteien müssen sich gleichermaßen der gerechten Entscheidung des Gesetzes unterwerfen [...] Wo aber, wie im Naturzustand, eine solche Möglichkeit mangels positiver Gesetze und mit der nötigen Autorität versehener Richter, an die man sich wenden könnte, nicht besteht, dauert der einmal begonnene Kriegszustand fort.“ (Hobbes 1977, 212)

Der „Naturzustand“ von unabhängigen, freien und gleichen Individuen ist damit für Hobbes gleichsam eine Unmöglichkeit. Gesellschaftlichkeit kann daher für ihn erst dadurch entstehen, dass der Staat als eine die gesellschaftliche Allgemeinheit konstituierende Instanz auftritt und die konkurrierende Individualität (und für Hobbes damit die Gesellschaftlichkeit als solche) auf diese Weise erst ermöglicht. Der Ausgangspunkt dieser Betrachtung ist der gesellschaftliche Allgemeinheitsstandpunkt, dem die Standpunkte der Individuen nachgeordnet sind. Statt auf

die liberalistische Auflösung des Gegensatzes von Privat- und Allgemeininteresse in Form der „unsichtbare Hand“ setzt Hobbes auf die Prämisse, „dass allein mittels der sichtbaren Hand einer staatlich sanktionierten Rechtsordnung, die aus dem unregulierten Wirken der menschlichen Leidenschaften resultierenden unheilvollen Konsequenzen für Individuum und Gesellschaft zu verhindern sind“ (Elbe 2009. S. 2).

Sowohl der bürgerliche Liberalismus als auch der Konservatismus gehen also von dem Gegenüber von Privatheit und Allgemeinheit, von privaten Interessen und allgemeinem Wohl aus. Dieser Ausgangspunkt ist aber freilich nur die Festschreibung des gesellschaftlich unbewusst konstituierten Verhältnisses der Allgemeinheit der Privatarbeiten. Marx hingegen betont die gemeinsamen Voraussetzungen beider Standpunkte und damit die Gleichzeitigkeit von privatem Interesse und gesellschaftlicher Produktion:

> „Die Pointe liegt vielmehr darin, daß das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist und nur innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen und mit den von ihr gegebnen Mitteln erreicht werden kann, also an die Reproduktion dieser Bedingungen und Mittel gebunden ist. Es ist das Interesse der Privaten; aber dessen Inhalt, wie Form und Mittel der Verwirklichung, [ist] durch von allen unabhängige gesellschaftliche Bedingungen gegeben.“ (MEW 42, S. 90)

Wenn Marx schreibt, der Inhalt des privaten Interesses sei gegeben, so ist dies dahingehend zu verstehen, dass die privat Interessierten nur gleichzeitig mit den „unabhängige[n] gesellschaftliche[n] Bedingungen“ denkbar sind. Nur weil diese von den Handelnden unabhängig sind, sind eben diese auf die Verfolgung ihrer privaten Interessen formatiert. Und nur weil sie ihrem privaten Interesse nachgehen, können sich die gesellschaftlichen Bedingungen als von ihnen unabhängige konstituieren. Sie stellen so die Verwirklichungsinstanz der Privatinteressen dar, innerhalb derer sich die „Gesellschaftlichkeit“ der Privatinteressen objektivieren kann und muss.

Das wissenschaftstheoretische Problem des Zusammenhangs von Struktur und Handlung lässt sich also, allgemein gesprochen, in dem Moment auflösen, in dem wir es in der gesellschaftliche Form verorten, die ihm logisch vorausgesetzt

ist: eine verrückte gesellschaftliche Form, die von einem historisch-spezifischen, prozessierenden Widerspruch zwischen Privatheit und Gesellschaftlichkeit konstituiert wird. Erst wenn wir die Warenform als Spezifikum der kapitalistischen Gesellschaft dechiffriert haben, können wir die dynamische Entwicklung der Kapitalakkumulation nachzeichnen, aber auch ihre Voraussetzungen und Brüche bestimmen. Und erst wenn wir die Subjektform als spezifisches Produkt der Warengesellschaft erkennen, haben wir die Grundlage gelegt, um die historischen Veränderungen innerhalb der warengesellschaftlichen Binnengeschichte nachzeichnen zu können.

Literatur

Adorno, Theodor W. (2003 [1965]): Gesellschaft. In: ders.: Soziologische Schriften I. Surkamp: Frankfurt am Main

Adorno, Theodor W./ Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main: Fischer

Backhaus, Hans-Georg (2011 [1997]): Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik. Freiburg: Ça ira

Bierwirth, Julian (2011): Wert und Arbeit. In: Streifzüge 53/2011. Online abrufbar unter: http://www.streifzuege.org/2011/wert-und-arbeit

Bierwirth Julian (2013): Gegenständlicher Schein. In: Krisis 3/2013. Online abrufbar unter: http://www.krisis.org/2013/julian-bierwirth-gegenstaendlicher-schein

Bolay/Trieb (1988): Verkehrte Subjektivität. Kritik der individuellen Ich-Identität. Frankfurt am Main/New York: Campus

Elbe, Ingo (2009): Der Preis der Freiheit. Thomas Hobbes' politische Philosophie zwischen Machttheorie des Rechts und Rechtstheorie der Macht. Online abrufbar unter: http://www.sozialtheorie.de/IMG/pdf/Elbe_Hobbes.pdf

Elbe, Ingo (2008): Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin: Akademie Verlag

Euchner, Walter (1980): Einleitung. In: Mandeville, Bernard 1980 [1968]: Die Bienenfabel. Mit einer Einleitung von Walter Euchner. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Greiff, Bodo von (1977): Gesellschaftsform und Erkenntnisform. Zum Zusammenhang von wissenschaftlicher Erfahrung und gesellschaftlicher Entwicklung. Frankfurt am Main/ New York: Campus

Heinrich, Michael (2003 [1997]): Die Wissenschaft vom Wert: die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. 3. korr. Aufl., Münster : Westfälisches Dampfboot

Heinrich, Michael (2008): Wie das Marxsche Kapital lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des „Kapital". Stuttgart: Schmetterling

Höner, Christian (2004): Zur Kritik von Dialektik, Geschichtsteleologie und Fortschrittsglaube. Vorläufige Aspekte einer Kritik des historischen und dialektischen Materialismus. In: Krisis 26/2004. Online abrufbar unter: http://www.krisis.org/2004/zur-kritik-von-dialektik-geschichtsteleologie-und-fortschrittsglaube

Lohoff, Ernst (1993): Zur Kernphysik des bürgerlichen Individuums. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft 13/1993. Online abrufbar unter: http://www.krisis.org/1993/zur-kernphysik-des-buergerlichen-individuums

Hobbes, Thomas (2002): Leviathan: oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 11. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp

Mandeville, Bernard 1980 [1968]: Die Bienenfabel. Mit einer Einleitung von Walter Euchner. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Marx, Karl: Werke. (MEW)

Müller, Rudolf W. (1982): Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike. Frankfurt am Main: Campus

Postone, Moishe (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Freiburg: Ça ira

Postone, Moishe (2005):Antisemitismus und Nationalsozialismus. In: ders. (2005): Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen. Freiburg: Ça ira

Smith, Adam (2005 [1776]): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Naturund seiner Ursachen. Aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes herausgegeben von Horst Claus Recktenwald. München: C.H. Beck

Trenkle, Norbert (2002): Gebrochene Negativität. Anmerkungen zu Adornos und Horkheimers Aufklärungskritik. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft 25/2002. Online abrufbar unter:http://www.krisis.org/2002/gebrochene-negativitaet

Weber, Max (1956): Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe, Erster Halbband. Köln/ Berlin: Kiepenheuer & Witsch

Krisis – Kritik der Warengesellschaft

Krisis Beiträge seit 2013

1 / 2013 **Peter Samol**
Michael Heinrichs Fehlkalkulationen der Profitrate
Zur Widerlegung von Michael Heinrichs Kritik am „Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate“ und über die Bedeutung der schrumpfenden Wertmasse für den Krisenverlauf

2 / 2013 **Ernst Lohoff**
Auf Selbstzerstörung programmiert
Über den inneren Zusammenhang von Wertformkritik und Krisentheorie in der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie

3 / 2013 **Julian Bierwirth**
Gegenständlicher Schein
Zur Gesellschaftlichkeit von Zweckrationalität und Ich-Identität

4 / 2013 **Peter Samol**
Ein theoretischer Holzweg
Die seltsame Fassung des Begriffs der „unproduktiven Arbeit“ von Robert Kurz und wie er sich als Reaktion auf die Kritik daran in einen noch tieferen Schlamassel begeben hat

1 / 2014 **Ernst Lohoff**
Kapitalakkumulation ohne Wertakkumulation
Der Fetischcharakter der Kapitalmarktwaren und sein Geheimnis

1 / 2015 **Julian Bierwirth**
Henne und Ei
Der Wert als Einheit von Handlung und Struktur

Das komplette Archiv der Krisis seit 1986 findet sich auf www.krisis.org
Ein Teil der Druckausgaben ist noch erhältlich und kann bei u.a. Adresse bestellt werden.

Förderverein Krisis | Postfach 81 02 69 | 90247 Nürnberg | krisisweb@yahoo.de

k